

【按：这篇文章发表在《历史研究》2013年第1期】

“聊为友谊的比赛”

——从陈垣与胡适的争论说到早期中国佛教史研究的现代典范

复旦大学·葛兆光

【内容提要】

1933年胡适与陈垣关于《四十二章经》和《理惑论》译述时代的争论，虽然并没有最终结果，但是，在这一场争论中提出的研究方法问题却非常重要并影响久远。这篇追溯现代学术史的论文，通过胡适与陈垣的这一争论，以及中外学界有关《理惑论》和《四十二章经》问题的研究，叙述西洋和东洋的佛教史问题意识和研究方法如何影响中国学界，也揭示中国学界如何回应这些问题与方法并逐渐形成有关佛教史的现代研究进路，最后以“海路猜想”、“记里柱子”和“教外史料”为例，讨论了现代中国学术界有关早期中国佛教史研究现代方法与典范的形成。

【关键词】

胡适、陈垣、《四十二章经》、《理惑论》、佛教史研究、现代学术方法

引言

1933年，在中国宗教史研究上是相当重要的一年。

此前，道教史研究领域虽然也有一些零星的道教著作和论文，但或未完成而不能呈现其思路（如许地山），或为概论而论述不够深入（如傅勤家）。可是在这一年，道教史研究方面，因为有了胡适和陈寅恪的两篇论文，中国学界的道教史研究有了一个新起点¹。而在佛教史研究方面，此前的沈曾植、梁启超等，虽然已经开始接受西洋或东洋的研究成果和研究方法，对佛教传来、佛典翻译、疑经伪经都有了一些新研究，但是，毕竟还没有中国特别的问题意识和研究方法。尽管1929年以后胡适陆续有了关于禅宗史的系列论著，因为用了敦煌新资料而大有斩获，但禅宗史毕竟只是佛教史中的一个支脉。然而，也是在这一年，陈垣与胡适为《理惑论》和《四十二章经》问题进行的书信讨论，则涉及文献与历史研究中，相当多也是相当根本的方法论，并引出了中国佛教史研究的许多问题。后来，陈垣虽然客气地对胡适说，这只是“聊为友谊的比赛，非敢与大军对垒”，但是，实际上双方都对这一次争论都很介意。从事后的学术史进程来看，中国的佛教史研究，恰恰因为胡适和陈垣两大学者的这一争论，获得了一个崭新的进展。

关于胡、陈的往复讨论，陈以爱曾经在《30年代胡适与陈垣的几次学术交涉》一文中

¹ 1933年有关道教史的两篇文章，一是胡适的《陶弘景的真诰考》，发表在《蔡子民六十五岁生日纪念论文集》（又收入《胡适论学近著》第一册卷二），讨论了陶弘景的《真诰》及其它与佛教《四十二章经》的关系。二是陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》，发表在《史语所集刊》第三卷第四分上，考察了南北朝时代天师道与地域、士族大宗、书法以及政治的关系。这两篇文章，前一篇涉及到佛道关系史，后一篇更涉及了道教和空间、家族、政治的问题，这两篇文章都很重要，是中国学界关于道教史研究开始有自己独特成就的标志。

作了详细的学术史研究²，不过，由于陈文主要讨论胡适和陈垣的学术关系，并不是谈论佛教史研究的问题，因此，在这里我再次讨论这场争论，要将讨论重心放在佛教史的问题上，即通过胡、陈论争，来探讨中国学界对于佛教史乃至宗教史研究的不同思路 and 不同方法。

一、争论缘起：《四十二章经》是汉代作品吗？

事情起自胡适《四十二章经考》（《胡适论学近著》第一集）一文。胡适认为，《四十二章经》为汉代译本，他的依据是，后汉人襄楷曾经引用过其中的典故。这一点，并不是胡适专门研究佛教的斩获，而是在研究道教文献时的副产品。两年前的1931年5月30日，胡适在读书时发现，梁启超所说《四十二章经》是伪经的结论，可以被《后汉书》卷六十所记载的桓帝延熹九年（166）襄楷上书所否定，因为在这份上书中，有“不三宿桑下”和“革囊盛血”两个典故，他认为就是来自《四十二章经》。因此，他认为“《四十二章经》似是后汉的作品，“襄楷必曾见此经”³。而从《胡适书信集》中又可以知道，两年后的1933年3月22日晚上，胡适在读道教重要典籍即陶弘景编的《真诰》时，又发现其中《甄命授》第二这一部分中，居然抄袭了佛教的《四十二章经》。

对于这一发现，胡适非常兴奋，于是，他很快写成了《陶弘景的真诰考》的初稿⁴，在文稿中他说，“四十二章之中，有二十章整个儿的被偷到《真诰》里来了”⁵，同时，他把《四十二章经》（依据《高丽藏》本）和《真诰》相似的二十条，都一一对比钞在文中，作为证据。同时他再撙草打兔子，顺便讨论了一下《四十二章经》的时代。归纳起来，他的看法是：

（一）《四十二章经》后汉译本，见于南朝齐梁僧祐所见“旧录”。

（二）《后汉书》中桓帝建熹九年（166）襄楷上书，有“桑下不三宿”和“革囊盛血”二事，应该是出自《四十二章经》。

（三）后汉的牟子《理惑论》也提及此经。

（四）隋费长房《历代三宝记》著录有吴支谦译《四十二章经》，有注曰“第二出，与摩腾译者小异”，这个支谦译本可能就是现存的《四十二章经》，因为《高僧传》里面说，他和摄摩腾同来，所译五部经，“四部失本，不传江东，唯《四十二章经》今见在，可二千余言。汉地见存诸经，唯此为始也”。

所以，他的结论是，《四十二章经》有东汉佛经汉译本，南朝梁代的陶弘景编《真诰》，钞了《四十二章经》是很可能的⁶。

单看胡适的论文，证据还是很充分的。可是，当他把这篇文章抄寄给陈垣，陈垣则不以为然，并写信给他讨论。陈垣认为，胡适对《四十二章经》的结论“太过”，因为“树下一宿、革囊盛秽，本佛家之常谈，襄楷所引，未必即出于《四十二章经》”。陈垣进一步认为，襄楷上书、永平诏令，都把佛称为“浮屠”，未尝言“佛”，甚至到了范曄为撰《后汉书》收集东汉的历史资料，都没有“佛之名词及记载”，而《四十二章经》称“佛”，因此，它恐怕

² 陈以爱《30年代胡适与陈垣的几次学术交涉》，载周梁楷编《结网二编》341-408页，东大图书公司，2003。

³ 胡适笔记《四十二章经》，原载《胡适遗稿及秘藏书信》第8册，此据《胡适全集》第九卷，212-213页。

⁴ 此文发表在1935年1月出版的《国立中央研究院历史语言研究所集刊·蔡子民六十五岁生日纪念论文集》，后又收入《胡适论学近著》第一册卷二，即后来的《胡适文存》四集卷二。胡适关心道教历史与文献，可能还比较早，1928年10月18日他和英国的Arther Waley通信，就讨论过《周易参同契》这部道教的早期经典，写过《周易参同契的年代》一文，承认它是二世纪的书，但是，可能这还谈不上专门针对道教，只是文献学的研究，真正属于道教文献研究的还是1933年这一篇文章。

⁵ 《胡适文集》（5），133页。

⁶ 《胡适文集》（5），138页，又，此文《后记》根据陈寅恪的提示，发现朱熹、黄伯思、《四库提要》都曾经提到《真诰》有抄《四十二章经》的问题。

不是汉代的“初译”⁷。

这里涉及到一个重要问题，即后来季羨林反复讨论的“浮屠”与“佛”的问题（季羨林的论述，将在后面讨论）。按照陈垣的想法，相对于“佛”来说，“浮屠”是早期或汉代对 Buddha 的称呼，而“佛”是晚期即汉代以后对 Buddha 的称呼。《四十二章经》用“佛”一词，恰恰是它晚出的证据。因此，他不赞成胡适关于《四十二章经》为后汉所译的说法。

接到陈垣的信，几天以后胡适就回了信，反驳说，“后汉佛徒已渐渐一致用‘佛’之名”，认为教外的人因为要诋毁佛教，所以仍然用“浮屠”旧名，“往往含有恶意的诋毁”。并且胡适顺势写下了后一文即《四十二章经考》。在这篇文章中，胡适先是反对梁启超《四十二章经辨伪》中关于此经应当是三国、两晋著作家所撰的说法，并引用汤用彤的意见，指出“我不怀疑《四十二章经》有汉译本，也不怀疑现存之本为支谦改译本”。接着，他针对陈垣的误读指出，自己虽然肯定《四十二章经》有汉译，但并不是说“现存的本子就是汉译本”。他再次申辩，陈垣关于后汉人皆称佛为“浮屠”的说法并不成立，因为“现存的一切后汉、三国的译经，从安世高到支谦，没有一部经里不是称‘佛’的”。其中，最明显的证据，他认为《理惑论》，在这部他认为后汉作品的《理惑论》里，Buddha 都是译成“佛”的，所以还有如“佛经”、“佛寺”、“佛家”等等。胡适猜想，“‘佛’之名称成立于后汉译经逐渐多、信徒渐众的时期。安世高与支娄迦讖诸人皆用此名，‘佛’字就成为标准译名”，而“浮屠”之类，则渐渐成为“教外人相沿称呼佛教与佛之名”⁸。

陈垣收到胡适的信后，当天就回信再反驳，坚持自己的说法，并且再举出《三国志》裴注引《魏略》天竺国一段，“凡八用浮屠，亦未尝一用佛”。但是，他也意识到自己的说法可能有论据薄弱处，便进行一点修改，因为他也看到陈寿《三国志》中“浮屠”和“佛”混用，而到袁宏《后汉纪》则用“佛”，便判断说：

- 一，后汉至魏中叶，尚纯用浮屠。
- 二，三国末至晋初，浮屠与佛参用。
- 三，东晋至宋，则纯用佛。

并且因此判案说，《四十二章经》绝非汉代译本，襄楷引用的佛经，一定不是《四十二章经》。“依此断定，遂推论到《牟子理惑论》及现存之汉译诸经，皆不能信为汉时所译撰”，他说，《四十二章经》即使有后汉译本，早经过后人改过了，他不仅对胡适所谓“欲为此问题结一总账”的大话甚为不悦，而且在最后还教训胡适，“考证史事，不能不缜密。稍一疏忽，即易成笑柄”，还举出孙诒让考证《牟子》和《河上公注》为例，暗含讽刺地说，“一言以为智，言不可不慎”⁹。

二、从历史到方法：事涉早期佛教史与道教史

这当然只是胡适和陈垣个人之间的争论，虽然其中或许有胡适和陈垣之间的瑜亮心结，所以，话题变得很敏感，但是，在现代中国的佛教道教研究史中，它却涉及到佛教史和道教史研究的几个重大问题，其中包括：

（一）“佛”与“浮屠”这两个词汇，是否真的是 Buddha 在汉代与汉代以后的不同译名？汉魏时期为什么会有这两种译名？它是由于褒贬的缘故（即胡适所说的“恶意的诋毁”）呢？还是由于原文出自不同的区域和不同的语言？

（二）《四十二章经》、《理惑论》的时代应该如何断定？它能否成为早期（东汉）佛教史资料，甚至成为判断其他佛教史资料可信与否的“记里柱子”？

⁷ 陈智超编《陈垣来往书信集》（上海古籍出版社，1990）系于1933年4月1日。179页。

⁸ 《胡适文集》（5），146页。

⁹ 陈智超编《陈垣来往书信集》181页，183页。

（三）《四十二章经》与《真诰》的关系，以及佛教与道教的早期交涉究竟如何？

这些都是中国宗教史，特别是中国佛教传入中国的早期历史的重要问题¹⁰。更重要的是这一讨论背后，还包含了中国学界关于宗教史研究的方法论争论。正如胡适所说，其中包括：第一，孤证不可立与对某个名词（概念）的时代判断问题，这涉及到要不要有“历史演变”的观点”。第二，教内史料和教外史料的问题，即“信供”还是“信证”，这涉及到什么才是可信的历史问题。第三，说“有”易与说“无”难，这涉及到是否有可能在历史考据中使用归纳法，来检查所有现存文献真伪的问题。

所以，第二天胡适便回信反驳陈垣，他强调四点，第一点是，不宜用一二孤证来断言某个名词的时代，在古籍很少的时代更不宜轻易判断；第二点是，《三国志》注引《魏略》用“浮屠”，陈寿和司马彪同时兼用“佛”和“浮屠”，由于他们时代相近，所以并不能证明“佛”与“浮屠”出现或成立的先后；第三点是，陈垣说《魏略》不仅用“浮屠”而不用“佛”，而且用“桑门”而不用“沙门”，但是忽略了《魏略》中说“浮屠属弟子别号合有二十九，不能详载”，怎么能够断定他们就不用“佛”和“沙门”，因为在历史研究中，说“无”是很难的；第四点是，鱼豢、陈寿、司马彪、范晔都是教外人，他们用“浮屠”或不用“佛”或偶用“佛”，不能证明佛教内部人当时尚未用“佛”。他举了一个例子，说唐代韩愈《送浮屠文畅师序》，七称浮屠，如果其他文献都不见了，你乍一看，似乎唐代还用“浮屠”。所以，他批评陈垣“过信此等教外史家，而抹杀教中一切现存后汉译经及《牟子》等，似乎未为平允”。最后，他也很不客气地对陈垣说，“此次所论，问题虽小，而牵涉的方法问题颇关重要”（1933年4月6日）¹¹。

这次陈垣的反应是什么呢？也是很直接的反驳。他的反驳如下：首先，你说“历史演变”，《四十二章经》如果真的那么早，那么，它“与后代之译经，亘千余年，无甚差异”，不是很奇怪吗？其次，鱼豢写《魏略》是否只是早于陈寿和司马彪四五十年？这是很可疑的，其实可能差距不小；再次，所谓教外史家是否就不可信？不见得，“窃以为信供不如信证，故每在教史以外求证……研求教义，自当寻之内典，研求教史，不能不证之外典也”¹²。

正如前面所说，由于两人的讨论从《四十二章经》年代的历史问题，蔓延到有关佛教史研究的方法问题，在这一争论中涉及了佛教传入中国之初期的几乎所有重大历史问题，特别是胡适批评陈垣的所谓“过信此等教外史家”，和陈垣反驳胡适的所谓“研求教史，不能不证之外典”，引出了中国佛教史研究中的“信证”还是“信供”，即相信教内资料和教外资料的问题，也引出了历史考据中如何处理“信”和“疑”，判断“有”和“无”的问题¹³。

争论很有趣，也有些让人诧异。往往被人们认为倾向于“疑古”的胡适，在早期佛教史的研究领域中，却是相当“信古”，仿佛恪守法律上的“无罪推定”，强调历史不能轻易说“无”；而通常印象中比较保守和刻板的陈垣，却相当“疑古”，对佛教传统的早期佛教史定说很不相信，仿佛用了法律上的“有罪推定”，觉得不能轻信佛教自己的供词；作为非宗教人士，

¹⁰ 在这一争论之前，日本学界关于佛教最初传入中国历史的研究较多，而中国学界仅有梁启超《佛教之初输入》（原载《改造》三卷十二号，后收入《佛学研究十八篇》中）和黄仲琴《佛教入中国诸说（嵩园读书记之三）》（《岭南学报》二卷三号，1932）讨论这个问题。

¹¹ 《胡适文集》（5），157页。在当天的一封简短回信中，陈垣提到，“《弘明集》内多好文字，唯关于史的都不甚可靠，奈何？”显然，这时他已经形成了“教内史料”（供）不甚可靠而“教外史料”（证）更加可信的意见。《陈垣全集》卷三十七《致胡适（十）》（1933年4月6日），48页。安徽大学出版社，2009。

¹² 《陈垣来往书信集》187-188页。

¹³ 可是，陈寅恪也许是站在陈垣一方的，他在读了陈垣《从教外典籍见明末清初之天主教》一文后，看出陈垣对这一争论仍然耿耿于怀，所以写信说，“近来日本人佛教史有极佳之著述，然多不能取材于教外之典籍，故有时尚可供吾国人之补正余地（然亦甚鲜矣）。今公此作，以此标题畅发其蕴，诚所谓金针度与人者。就此点言，大作不仅有关明清教史，实一般研究学问之标准作品也”，见陈智超编《陈垣来往书信集》（上海古籍出版社，1990）377页，将此信系于约1935年1月6日，但《陈寅恪集·书信集》130页，却系于1934年4月6日，

一向在禅宗史研究中注意剔除因为“攀龙附凤”而“层层叠加”的伪史，希望用禅门之外的碑志文集资料来重建禅史的胡适，在早期佛教史研究中却为“教中一切现存”文献抱屈，坚持《四十二章经》和《理惑论》都如传统的说法是汉代作品；而曾经是宗教中人的陈垣，却仿佛接过了“疑古”的武器，呼吁“信供不如信证”，并且提出了研究教义和研究教史，即思想研究和历史研究，在文献依据的偏向上要有差异，要求宗教史家“在教史以外求证”。

也许这场争论中，彼此都有些不高兴，不过，那个时代学术风气很好，至少表面上来说，学者还能够在大面上保持风度，正如胡适总是要申明，这只是“质直奉告，非是有意强辩”，“幸先生恕此‘魔之辩护’，更乞进而教之”，也正如陈垣客气地说的，这只是“聊为友谊的比赛，非敢与大军对垒也”。不过，彼此也还是有些介意，4月10日，陈垣写了一封似乎是高挂“免战牌”的信，信中绵里藏针地说，“此次数承见教，获益良多。先生绝顶聪明，是不可及的，先生的研究态度及方法，是亟当师法，而亦若材力不逮的。能时时赐教督促，则幸甚幸甚”¹⁴。好在当时这种争论并不很影响学者之间的关系。因此，我们看到在这一年的最后一天，也就是争论过去七、八个月后的12月30日，陈垣为了邀请胡适做辅仁大学的校董，亲自登门来谈了两个钟头，而第二年（1934），胡适也很热情地给陈垣的《元典章校补释例》写了序言，对陈垣的学问大加称赞¹⁵。

三、前后余波未定：从国外到国内的争论

可是，通过《四十二章经》和《理惑论》这一话题，却可以看到当时学术史的明的趋势和暗的动向。让我们来看当时围绕这一问题各个有关学者的角色和态度。

关于这个问题，虽然明代胡元瑞、清代孙志祖、洪颐煊都讨论过¹⁶，但现代文献学与历史学的学术研究，最早可能还是从现代外国学者那里开始的。首先，可以看马伯乐（Henri Maspero）、山内晋卿、常盘大定和伯希和（Paul Pelliot）的研究。据说，在1910年，马伯乐的 *Le Songe et l'ambassade de l'empereur Ming* 一文中曾经讨论了《牟子理惑论》，认为这不是后汉的作品，而是东晋刘宋时代的作品¹⁷，但此文似乎在中国学界的影响并不很广。真正有影响的是1920年的两篇文章，这一年，日本的常盘大定在《东洋学报》上撰文讨论佛教传入中国的问题，已经提出了《四十二章经》应当是《历代三宝记》所记载的第二个译本，时代应当在吴支谦之后，东晋支愨度之前，而《牟子》的时代更晚，当撰于刘宋时代¹⁸。但是，同一年的另一篇文章，即伯希和的《牟子考》影响更大，他在《通报》中把《理惑论》译成法文，并写了长篇序言（即《牟子考》），仍然坚持《四十二章经》因为有公元166年襄楷上书的引用，应当是后汉译经，而牟子是二世纪末的人这一观点。那么，自然《理惑论》应当是后汉时代的文献¹⁹。

中国学界最早的质疑声音来自梁启超，他在《四十二章经辨伪》和《牟子理惑论辨伪》中²⁰，指出《四十二章经》的可疑，他断定这部佛经汉译本，一是大乘传入后，颇通大乘经

¹⁴ 陈垣《致胡适（十三）》（1933年4月10日），《陈垣全集》卷三十七《书信》，51页。

¹⁵ 《胡适日记全编》（六）1933年12月30日，267页。

¹⁶ 见胡元瑞《少室山房笔丛》卷三十二；洪颐煊《牟子》序，嘉庆十一年（1806）；孙志祖《读书脞录》卷六；

¹⁷ 载 *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Tome 10, 1910. pp.95-130；此文承蒙旁听我的课程的一位学生复制，在此特表谢意。可参看周一良《牟子理惑论时代考》，原载《燕京学报》36期（1948），收入《周一良集》第三卷，辽宁教育出版社，1998；167页。

¹⁸ 常盘大定《汉明求法说之研究》，《东洋学报》第10卷第1号，收入氏著《支那佛教の研究》（一），55页，春秋社，东京，1938。又，他在同书所收《四十二章经につきて》一文中，对《四十二章经》的各种版本流传与差异一一作了介绍与考证，可以参考。

¹⁹ 伯希和（Paul Pelliot）《牟子考》（*Meou-Tseu ou les'doutes Leves*），原发表在 *P'oungPao*, Serie II, Vol. XI X, 1920。有冯承钧中译文，见《牟子丛残新编》，91-114页。中国书店，2001。

²⁰ 《佛学研究十八篇》所收《佛教之初输入》附录二、附录三，23-29，29-30页。中华书局影印《饮冰室

典的人所撰，二是深通老庄之学试图调和道释的人所撰，三是文学优美应当是汉代以后人的手笔；也就是说，他倾向于把《四十二章经》定为汉以后的作品，这与陈垣的看法接近。但是，梁氏的说法来自何处却不很清楚（很可能来自日本），而他的举证多是感觉，并没有特别实在可供考证的文献。然而，对于《理惑论》，他则举出四点值得怀疑的证据，（1）《论》中说到自己尝游于阆，而汉灵、献帝时西域交通不便，故应当在西晋朱士行西行之后；（2）文中有沙门出家饮酒畜妻事，而汉魏时代不准汉人出家，应当是佛教在石赵、姚秦佛教风气变坏以后；（3）原书三十七章，仿佛经三十七品，这个应当来自《维摩诘经》的《佛国品》三十七法，所以应当出自支谦、鸠摩罗什译出之后；（4）原文说世人多讥毁佛法，可是汉代人不知佛法，所以是晋宋间人所撰。这四点也不很过硬，但是，他指出的另外一点，却很有意义，他指出《弘明集》题“汉牟融撰”，但牟融据《后汉书》是后汉明帝时出生的人，而此书《自序》称“灵帝崩后”等等，明明是后汉末的口气，所以他认为《理惑论》“东晋刘宋间人伪作”²¹。

但是，梁启超去世两年以后的1931年，这些说法就被周叔迦一一反驳，周氏在《牟子丛残》中指出，梁启超先把前面的“牟子传”说成是《自序》，然后断定是后汉初的太尉牟融（字子优），以此考定其伪，这是不对的。明明这里还有注文说“一名苍梧太守牟子博传”，而他为什么不可能恰恰是汉末另一个牟融（字子博）呢？尤其是，这篇《牟子传》中说到“（州）牧弟为豫章太守，为中郎将笮融所杀，时牧遣骑都尉刘彦将兵赴之……”这一段更是有史可据，他考证出，这个被笮融所杀的太守，就是朱皓，而朱皓的哥哥正是《吴志·士燮传》中“为夷贼所杀”的交州刺史朱符。

周叔迦的驳论很有力，在《梁任公牟子辨伪之商榷》中，他更指出以下几点，（1）所谓灵、献帝时于阆和中国交通断绝，只是“朝贡之使不相往还”，并不等于“私人游历亦不得经过”，（2）汉魏禁汉人不得出家，其实不然，如严佛调、朱士行，以及笮融在南方大兴佛寺的信仰者，一定有出家的；（3）三十七品的品数不始于晚出的《维摩诘经》，在汉末支谶就译有《禅法三十七品经》；（4）后汉人不提佛法，是因为当时人鄙夷佛教，“不欲著之简册中耳”。他特别细心地从《理惑论》中找到一个来自“避讳”的内证，即书中第十七篇“称鲁庄公避（汉）明帝讳而称‘严公’，是又汉人著作之一明证也”²²。他的这个说法，得到胡适的赞扬和支持，在1931年3月26日、5月7日给周叔迦的三封信中，胡适还找到了《吴志·薛综传》中有记载汉末交州之乱中“故刺史会稽朱符，多以乡人虞褒、刘彦之徒分作长史”，还在《程秉传》、《士燮传》中找到了有关《牟子理惑论》序文与交州历史相映证的资料，更证明了《理惑论》中“牟子传”是有历史文献证实的记载，“于是，全部《理惑论》也就成为可信的史料了”²³。

我想，两年后即1933年，胡适与陈垣为《四十二章经》发生争论的时候，陈垣采用的是“有罪推定”的断案方法，即他自己所说的“现存汉译诸经及《牟子》，均在被告之列，在其讼事未了以前，没有为人作证的资格”²⁴，换句话说就是这些有作伪嫌疑的资料，如果没有经过辨伪方法的检验，一概应当放入“括弧”悬置起来。但是，胡适一定仍然延续了两年关于《理惑论》年代的思考，对佛教史上的有关文献，宁愿采取“无罪推定”的采信态度²⁵。

专集》本，1989。

²¹ 后来赞成这一说法的学者，还补充了很多证据，其中一条是关于佛陀的传记，似乎沿用的是《瑞应本起经》和《六度集经》的说法，这是它晚出的证据。见松本文三郎《牟子理惑の述作年代考》，载其《佛教史杂考》，创元社，大阪，1944。

²² 收入《牟子丛残》81-84页。

²³ 胡适给周叔迦的信，原刊于《北平图书馆刊》5卷4期，后收入《牟子丛残》。亦收入《胡适文存》四集卷二，《胡适文集》（5），123-125页。

²⁴ 胡适《四十二章经考》“附录二”《陈援庵先生来书》，《胡适文集》（5）153页。

²⁵ 这与他对于《老子》的看法也略有相似。

似乎双方旗鼓相当，因此关于这一话题仍然还没有到最后定论的时候。

四、问题仍然纠结：关于《四十二章经》、《牟子理惑论》等等

但是，正如前面所说，这一争论关乎早期中国佛教史，早期中国佛教史又关系佛道关系，也涉及到汉晋间新旧文化变迁与中外文化交流的大问题，因此，就像早期中国思想史上老、孔先后成为关键问题一样，几乎所有中国佛教史研究者，都不得不对这一历史发表意见，试图解决这个难题。1931年之后，各种争论仍然不断出现。

先看《四十二章经》。汤用彤的态度似乎是很骑墙的，他试图用《四十二章经》曾有多多个译本的说法来解决两难。1933年，他在给胡适的信中，说《四十二章经》在东晋之江南，可能有二本流传，但是，他不能肯定现在这个通行的本子“是否实为吴时译，尚为疑问也”²⁶，后来，汤氏又在《汉魏两晋南北朝佛教史讲义》（即后来正式出版的《汉魏两晋南北朝佛教史》）中，并不支持梁启超的“晚出”说，正是他引用了襄楷的上书作为证据，指出《四十二章经》应当是有汉译的。只是他觉得，襄楷所见的后汉译本，出于桓帝以前，文辞朴质，而现在看到的，似乎应当是吴支谦所译，即《历代三宝记》所谓“第二译”，正如《开元录》所说，这个第二译“文义允正，辞旨可观”，这正是后来僧祐、慧皎等人所看到的《四十二章经》。胡适显然看过这个讲义，所以，特意引用来作为自己的证据²⁷。这个说法和常盘大定的说法有些接近²⁸，不过，常盘认为僧祐《出三藏记集》说的是汉译而现存本是费长房《历代三宝记》所说的第二译，而汤氏认为僧祐《出三藏记集》看到的已经是第二译，但无论如何，这一说法比较容易调和和有关《四十二章经》的各种矛盾的证据。

比起《四十二章经》来，《理惑论》的麻烦更大一些，关于这部被称为是中国人最早的有关佛教的著作，正反两方都各有坚实的证据，日本在常盘大定之外，先后有山内晋卿²⁹、松本文三郎³⁰、神尾弑春³¹，一直到1952年的福井康顺³²，而中国则在梁启超、胡适、周叔迦之后，还有余嘉锡、周一良等人的论述。大体上说来，各有各的理由。

肯定其撰述于东汉的主要理由，从外证上说，是序文中的一些事实正好与《后汉书》、

²⁶ 《胡适日记全编》（六），1933年12月2日，258页。

²⁷ 《胡适文集》（5），144页。而汤氏在1933年12月给胡适的信中也说，《四十二章经》在东晋江南，有两本流行，这个说法并没有改变胡适的结论，见《胡适日记全编》（六），258页，1933年12月2日。

²⁸ 常盘大定在其《汉明求法の研究》之后，又写了《四十二章经につきて》一文，以高丽本和守遂本大为不同，指出《四十二章经》不仅今本各个不同，而且历史上屡经改造，最后从《宝林传》的引述中，看到它最终还经过了禅宗的改造，他甚至明确指认，牟子是刘宋时代冶城寺的慧通所伪撰。见其《支那佛教の研究》（一），春秋社，1938。

²⁹ 见山内晋卿《牟子について》，他相信明代人的说法，肯定《理惑论》是汉末作品，见其《支那佛教史の研究》，京都：佛教大学出版部，1921。

³⁰ 松本文三郎的论证是，第一，关于佛陀传记的资料，来自《太子瑞应本起经》，此经在所谓东汉的牟子之前并未译出。第二，第五章太子须大拏之语，见于251年以后才译出的《须大拏经》，这个时候如果牟子活着，已经八十二岁以上了。第三，佛陀二月十五日泥洹之说，见东晋法显译《大般泥洹经》。第四，明帝梦神一条，敦煌本《历代法华记》引《牟子》，有“通事舍人傅毅”等，现在通行本《牟子》改成“通人”，据《通鉴》胡三省注，晋以后才有“通事舍人”，所以撰者为了避嫌疑，才更改的，这种事后再更改更证明《牟子》是晋宋间的伪书。所以，他的结论是，《牟子》应当是东晋以后的作品，它沿袭了慧通的《驳夷夏论》，应当成书在474-493年之间。动机是借中国“好古”的思想，伪托东汉人，阐明三教同理，反驳夷夏之说。松本文三郎《牟子理惑の述作年代考》，载其《佛教史杂考》3-40页，大阪：创元社，1944。

³¹ 见神尾弑春编《道家论辩牟子理惑论·附解说》，自印本，1931。感谢新泻大学的土屋太佑博士为我查对此书的版本。

³² 福井康顺《牟子の研究》（上）（下）是针对松本文三郎的研究的，他认为，《理惑论》成书年代应当是三国孙吴时代，原载《佛教史学》（1951）第2卷第2号，1-16页，第3号，1-14页，后收入其《道教の基础的研究》，东京：理想社，1952。

《三国志》等正史涉及交州的记载相符，从内证上说，（一）屡引《老子》而不及《庄子》，与汉代流行学风与思想相合；（二）严格区分道家与神仙家，崇尚道家而边吃神仙家的思路，与《汉书艺文志》相符；（三）对佛教的说法尚很幼稚和粗糙，绝非晋宋时代的成熟思想；（四）二十九章说到“神书”百七十篇、后记说到“老氏道经”三十七篇，与于吉书和《艺文志》“老子傅氏经说三十七篇”相吻合；（五）十七章“叔孙之论刺严公之刻楹非禁布施也”，其中“严”字是避汉明帝之讳。

而反对它撰述于东汉而肯定其晚出的理由，外在证据是《隋志》和二《唐志》、明本《牟子》，均记载是“汉代牟融作”，但据《后汉书》，牟融是汉明帝时代的人（约公元六十年前后），而据《牟子》的自序，是在献帝、灵帝时代（公元两百年前后），相差百余年。宋元藏经本《理惑论》作“未详作者”、高丽本、陆澄《法论目录》“一云苍梧太守牟子博传”，所以，不能相信是汉代的作品。从内证上说，如前所举例，（一）牟子关于佛陀的传记来自晚出的《太子瑞应本起经》、《六度集经》的《太子须大拏》，（二）三十五章“仆尝遊于闾之国”，如是事实，当在魏朱士行西行求法之后；（三）第十六章批评沙门“耽好酒浆，或畜妻子”，应当是佛图澄、鸠摩罗什之后佛教大盛以后的现象，（四）有关“识神灭与不灭”也应当在东晋南朝时代特别是慧远之后的问题，并非汉代人的思考；（五）文体不像汉代，像六朝人的文体。

但是，双方的证据都有一些虚一些实，问题似乎僵在这里了³³。

五，曲径通幽处？周一良、季羨林的研究

周一良的说法，是在1948年发表的论文中表达的，由于《牟子理惑论》的年代问题涉及早期佛教史的重大关节，而争执双方各有各的部分证据，因此，周一良试图“暗渡陈仓”，寻找一个能够容纳两方证据的说法。他的论述相当巧妙，一方面，他指出很多《理惑论》中存在后汉色彩的地方，像“用‘七经’、‘七典’”，是后汉通行名词，并列《春秋》与《孝经》，是讖纬之学的人所喜用，“尧眉八彩”等语，来自汉代流行的纬书等等，特别是，既然《理惑论》的序文中有与《后汉书·朱隽传》和《陶谦传》、《三国志·吴志·士燮传》等相符的部分，那么，它确实有后汉所作，即出自195-201年间的成分。但另一方面，他也指出，“一部书序文的真实性，并不能证明其内容也完全可靠”，他指出，《牟子》的内容里“也有和自序的时代相冲突抵触的地方，而这一类冲突的篇章，完全是关于佛教部分，岂不很可怪”，除了前面提到的各种证据之外，他又补充了“六牙白象”说法可能来自西晋译的《普曜经》之后，“所”字当“何”字解也比较晚等例子。所以，他作了一个“大胆的假设”，什么假设呢？他说，“《理惑论》原来或是道家著作，阐扬道德五千言”，确实可能是后汉时代的，由于“后汉时的佛教本来是依附道家的，后来佛教徒因为书中提到佛，于是就原书大加窜乱，改头换面，变成宣扬佛教的书”，因此，后来“窜乱”即加进去的佛教内容，常常有晚出的东西，因此造成了这部书中有后汉的内容，也有后汉之后的内容³⁴。

这个说法非常有趣也非常巧妙，胡适虽然不同意这个说法，还写了信与周一良商榷，指

³³ 一直到1990年代，谭世保仍然在讨论《四十二章经》和《理惑论》的年代，他认为《四十二章经》是“东晋末至南朝宋初人据汉以来所译大小乘诸经论东抄西拼而成的。其后在流传中又经历代僧人的增删窜改，故版本甚多，更显矛盾混乱”；“《理惑论》为南朝宋时人所作，其撰出要比陆澄编定《法论》之时早”。见氏著《汉唐佛史探真》292页，314页，广州：中山大学出版社，1991。本文重心不是讨论《四十二章经》和《理惑论》的真伪与年代，而是在于通过有关争论，看中国现代学术史中佛教研究方法论的建立，故此关于这两份文献的考订从略。

³⁴ 以上均参见前引周一良《牟子理惑论时代考》，《周一良集》第三卷，167-194页。此处为了简明，也参用了后来周一良自己关于此文的陈述，见陈怡、潘雯瑾整理《周一良学述》106-110页，浙江人民出版社，2000。

出《理惑论》本是道教之书，后被佛教改窜的说法只是一个“大胆的假设”³⁵，但是，后来的一些学者却逐渐采纳了这一可以容纳大部分证据的解释，比如陈观胜（Kenneth S.Ch'en）在其英文著作《中国佛教：一个历史考察》（*Buddhism in China: A Historical Survey*）中，就说原来的两种意见都各有例证，无法调合，但“如果不采用一次编成的说法，而是假设现在的《理惑论》曾经历了长时间的编辑过程，那可能更合理”，他也说，三世纪那个时代，黄老思想相当有影响，但随后的时代里，人们的兴趣逐渐转向老庄的教义，《牟子》中为宣扬佛教教义，它用了一些《老子》的说法，因而我们可以看到当时中国思想某些变化的端倪，所以，这篇文献不仅在佛教史，甚至在整个思想史上都有了关键的意义³⁶。

自从“辨伪”之学在清代兴盛，又经过“古史辩”的风潮，对于古书时代的研究，渐渐成为所谓“科学”，梁启超的《古书真伪及其年代》总结的方法论与《伪书通考》等著作的实践，已经把这种“科学”和“客观”的方法推向极端，“真伪”与“是非”重叠之下，很多人习惯了这种“非真即伪”的判断方式。但是，正如余嘉锡《古书通例》中所说，古书不题撰人，有时“不出自一人”，会一次又一次的叠加，有时候会“笺注标识，混入正文”，会有后人修订增删的痕迹出现在古书中的，此外，还有流传中间阙失散佚，抄手“畏其繁难则意为删并”、刻本“恣其顛預则妄为刊落”等情况，你如果以为发现了一两处看似晚出的证据，就认定是书成于后代的证据，恐怕也要有问题³⁷。所以，周一良把看似同一的文本，拆分成不同时代叠加的部分，并分别予以处理，这样的方法确实有一定的道理，但是，对于周一良来说，唯一的困难就是这种拆分，很难直接找到过硬的证据，无论是来自历史记载的外证，还是来自语言或内容的内证。

如果说关于《理惑论》的时代问题，是由这种经由文献学拆分并协调的途径，暂时得到解决。那么，关于汉魏称“佛”或“浮屠”，即涉及《四十二章经》时代的问题，则是通过历史语言学的途径，由季羨林提出新解释的。同样是在1948年，季羨林在《历史语言研究所集刊》第二十本发表《浮屠与佛》一文，一开头就引用了胡适和陈垣的往复争论，他说，“胡、陈二先生讨论的是这两个译名的先后问题，我在这里想探一探它们的来源，倘若来源问题清楚，对胡、陈两先生所讨论而未决的问题也许有点帮助”³⁸。

季羨林的论证方法可以分为六步，这六步是：（一）依照古代汉语的拟音（同时推翻高本汉的拟音），综合古代汉文文献和域外异文字资料，指出“浮屠”、“浮图”、“復豆”和“佛”，应不是一个来源，（二）然后说明“Buddha”译成“浮屠”，可能是从古印度某种方言中译过来的，而译成“佛”，可能是经由龟兹文（即吐火罗文 B）和焉耆文（即吐火罗文 A）译过来的；（三）欧洲学者列维（Sylvain Levi）借助西域考古发现，认为佛教可能不是直接由印度而是经过西域传到中国的，但是比佛更早的“浮屠”这种古音，却可能推翻列维的说法，因为它“没有经过古西域语言的媒介，而是直接从印度方言译过来的”。（四）因此，可以作一个推测，佛教传入中国，有可能先从海道来，“即便从陆路经过中亚小国而到中国，这些小国最初还没有什么作用，只是佛教到中国来的过路而已”，这里的意思就是，可能“浮屠”这种译名即来自经由海路传来的、由印度某种方言的佛经，或者是直接译自经由西域小国传来的印度某种方言的佛经，《四十二章经》就是其中之一。（五）汉末三国的时候，西域各国来中国僧人居士增多，对佛教入华才有了实质的影响，他们的佛经本子不一定是梵文原本，而是他们自己的语言，所以就有了“佛”这个译名。（六）《四十二章经》有两个译本，一是

³⁵ 胡适的讨论函中有关部分作为周一良论文的“附录二”，也同时发表在《燕京学报》上，亦收入前引《周一良集》第三卷，188-194页。又，此信之初稿收入《胡适书信集》（中）1149-1153页，略有差异。

³⁶ Kenneth S.Ch'en（陈观胜）：*Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton University Press, 1964, 1977.P.40；这种认识到现在的古书常常经历了增删、添加和改窜过程的想法，得到学界的赞同，后来也用于对《太平经》、《洞渊神咒经》等等道教典籍的研究之中。

³⁷ 参看余嘉锡《古书通例·绪论》，刘梦溪主编《中国现代学术经典（余嘉锡、杨树达卷）》157-158页，河北教育出版社，1996。

³⁸ 季羨林《浮屠与佛》，载《历史语言研究所集刊》第二十本上，95-105页。

汉代译本，直接译自印度古代俗语，所以称“浮屠”，襄楷所引当即此本，而第二个译本就是支谦的译本，“猜想应该是译自某一种中亚语言”，所以称“佛”。

这也是一个相当巧妙的折衷解释，他把“浮屠”与“佛”两个译名的时间先后，转为两个译名的来源不同，虽然主要是支持了胡适的说法，但多少也兼容了陈垣的意见。毫无疑问，这里也包含了一些尚缺证据的假说，如《四十二章经》等早期佛教经典是否经由海路直接来自印度？是否中亚小国先是不曾影响到佛经传入中国，直到此后汉魏之际，才真正发生影响？语言学上的证据是否都完全可靠？这些都还需要“拿出证据”来。不过，这个假说仍然是相当有说服力的，因为它刚好兼容与解释了双方对立的证据。所以，虽然后来周法高曾经写过《论〈浮屠与佛〉》一文，表示“季先生的新说，在其所包含的假定未能充分证实以前，似乎还不能使我们相信”³⁹，但是，这个争论到了这个时候，也似乎接近山穷水尽，没有更新的发展了⁴⁰。

六，佛教史研究现代方法：海路猜想、记里柱子、教外史料

前面说到，关于早期佛教传入中国这一历史问题，在1948年周一良、季羨林这两篇文章发表之后，“似乎接近山穷水尽，没有更新的发展了”。但是从学术史角度看，这十来年的争论相当有意义，因为它给中国佛教史乃至宗教史研究提出了很多新问题，开启了很多新领域，也形成了佛教史研究领域中的现代性学术方法⁴¹。

第一个是“海路猜想”。

换句话说，即佛教传到中国，除了传统认为经由西域这一途径之外，是否还可能经由南海到达交、广这一途径？

这个猜想伯希和、梁启超都曾经提到过⁴²，但是谁也没有像胡适那样重视。前面提到，延续着1933年胡适与陈垣关于《四十二章经》和《牟子理惑论》的讨论，1948年周一良发表了他关于《理惑论》的考证论文。而在胡适与周一良讨论这篇论文的时候，胡适就提出了自己很久以来的一个猜想，即“印度与南海的佛教徒，从海道来到交州经商并且留居（也许传教）的人数不少”，他认为，佛教最早可能从海路传来，“也许在《理惑论》之前四五百年”，远在传说中的汉明求法之前，“佛教经典（节要的）翻译之早与传播之广，也许都远在我们医疗之外”，而且因为是走海路，所以是先到南方的交州，然后可能在东汉建国以前就到了长江流域，所以“楚王英那么早就接受了佛教”⁴³。这一猜想是在是石破天惊的，如果是这样，早期佛教史也许要重写了。

³⁹ 周法高《论〈浮屠与佛〉》，载《历史语言研究所集刊》第二十七本（1956年4月）197-203页。此文据文末的题识，写于1949年10月。

⁴⁰ 此后仍有一些研究，大多已经收入张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》11种《四十二章经与牟子理惑论考辩》，台北：大乘文化出版社，1978。一直到1990年代，学界对这个老话题仍有讨论，如谭世保《四十二章经考辩》断定“《四十二章经》之撰出，当在《安录》之后、《旧录》之前，即东晋末至梁天监十四年以前”，“《四十二章经》是东晋末至南朝宋初人据汉以来新译的大小乘诸经东抄西拼而成的”。见谭著《汉唐佛史探真》279-293页，特别是281、292页。广州：中山大学出版社，1991。

⁴¹ 正如张曼涛所说，有关四十二章经和牟子理惑论的辩论，“表面看来，这只是佛教的一经一论，徒钻牛角尖而已，事实并非如此简单，它所包含的问题，不亚于任何一部数百万言大著之重要”。见前引张曼涛《现代佛教学术丛刊》11种《四十二章经与牟子理惑论考辩》卷首《编辑旨趣》。

⁴² 前引伯希和1920年发表在河内出版《通报》（T'oung Pao）上的《牟子考》中曾提出，在公元初，恐怕不只是一个西域的通道，云南与缅甸之间的通道，二世纪时交州广州经南海的通道，大概也应当是佛教传来的途径，他的意见和后来的胡适不谋而合，他们的共同疑问是，如果佛教都是从西面来，为什么最早一部中国人关于佛教的书，却写在广州呢？有趣的是，虽然对《牟子理惑论》的看法不同，梁启超却有相似的看法，在《佛教之初输入》附录二里，他就说道，“佛教之来，非由陆而由海，其最初之根据地，不在京洛而在江淮”。

⁴³ 胡适《致周一良》（1948年8月7日），此文有多种版本，此据耿云志等编《胡适书信集》（中）据〈胡适遗稿及秘藏书信〉第十九册校订，1150页，北京大学出版社，1996。

这个猜想胡适曾反复说到，可能在他心中这一直是不吐不快的话题。1949年10月19日，他在与杨联陞讨论“象棋”起源的信中，他又说到，“我的解释是，印度象棋传入中国，也许同佛教传入中国一样，都走海道，都先经交、广，传到长江流域，然后传到北方”，这时他提起他与周一良的讨论⁴⁴；三年后，在1952年2月7日胡适给杨联陞的信里，他再一次提到，他坚信“佛教入中国远在汉明帝之前”，而且“应当不止陆路一条路，更重要的是海道”，还希望杨联陞把这个意见转告法国学者戴密微，让他帮着看看，越南能否找到有关佛教早期传播的证据。为什么？因为这一设想的史料基础，还是建立在《牟子理惑论》是汉末作品，楚王英和笮融都在南方，因此佛教应当先盛于交广、渐次扩展到长江流域的推论基础上⁴⁵。

当然有人反对，像日本人白鸟库吉就斩钉截铁地说，佛教“传入的道路只有一条，即见于《汉书》之所谓‘罽宾乌弋山离道’”⁴⁶。而1930年代汤用彤写《汉魏两晋南北朝佛教史》，也批评梁启超和伯希和，说“佛教入华，主要者为陆路……据此，则梁任公谓汉代佛法传入先由海道，似不可信也。……而法人伯希和谓早期佛教有扬子江下流教派与北方教派之分，亦均不可通之论也”⁴⁷。可胡适却始终坚持这一猜测。1952年3月12日杨联陞给胡适回信时，说胡适的“这个假设甚有意味”，他提出，胡适当年和陈垣的争论中，涉及的浮屠和佛的问题可以重新讨论，“浮屠”好像比“佛”要早一些，而季羨林在《史语所集刊》第二十二本发表论文所说的“浮屠似本印度古代方言，而佛似出于吐火罗语，然则浮屠之先出现于中国古籍”，则或许可以说明“佛教先由海道直接来华”⁴⁸。

这个话题一直延续下来⁴⁹，一直到1990年代仍然有人旧话重提，这不是没有原因的。俞伟超曾经在《东汉佛教图像考》中，列举有关汉代佛教的种种考古资料，有内蒙和林格尔小板申一号墓壁画中的“仙人骑白象”与“舍利盘”，有山东沂南画像石墓八角擎天柱上的佛像，有山东滕县画像石上的六牙白象，有四川乐山麻壕和柿子湾崖墓的佛像，有四川彭山崖墓的一佛二菩萨像，有新疆民丰尼雅遗址墓葬中绵布上的菩萨像⁵⁰，此外加上著名的连云港孔望山摩崖造像，这些大体都出现在东汉后期佛教资料并不都在自西向东的主干道，而是分布在各个地方，是否暗示了佛教传入在当年就有多种途径呢？由于这需要更多的证据，也关系到古代中国对外交通孔道的大问题，所以，这一问题不仅将仍然继续深入和讨论，而且也会把考古等新证据引入到佛教史研究中来，促进佛教史研究中地下文物与地上文献互证的所谓“两重证据法”。

第二个是“记里柱子”。

所谓“记里柱子”，就是能否找到一些时代明确、涉及佛教、又有坚强证据的文献或事件，以它们作为标尺即“记里柱子”，以断定其他佛教文献与事迹的早晚先后，给早期中国佛教提供清晰的历史？

⁴⁴ 《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》92页，联经出版公司，台北，1998。

⁴⁵ 《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》134页。胡适希望得到戴密微的支持，也许是因为他想到了伯希和。

⁴⁶ 《西域史研究》上册，497页，岩波书店，东京，1981。

⁴⁷ 《汉魏两晋南北朝佛教史》，59-60页，中华书局重印本，1983。

⁴⁸ 《论学谈诗二十年——胡适杨联陞往来书札》134页、135页，联经出版公司，台北，1998。

⁴⁹ 参见吴廷燁、郑彭年《佛教海上传入中国之研究》，载《中外关系史论丛》第五辑，书目文献出版社，北京，1996。他们的论证思路是（1）以《汉书·地理志》等记载，说明西汉已经通过南海与印度甚至大秦有了海上丝绸之路，（2）以公元前后期大月氏还未信仰佛教而佛教已经传入中国，证明佛教从西域传入的不可信，（3）根据历史文献与考古发现，说明南方佛教的兴盛，以作为佛教海上传入的旁证，（4）以后来佛教徒自海上往来中印之间，说明这条海上的佛教传入路线之有可能。

⁵⁰ 《东汉佛教图像考》，原载《文物》1980年5期，修正本载《向达先生纪念论文集》330-352页，新疆人民出版社，1986。按：杨泓在其《四川早期佛教造像》中对东汉四川佛教造像持慎重态度，但并没有否定上述说法，只说它们是“受佛教造型艺术影响的文物资料”，载杨泓、孙机《寻常的精致》，辽宁教育出版社，1996。

在一些学者看来，找到一些时间明确的文献或事件，作为佛教历史的标尺，以确定其他文献与事件的年代，是建立真实可靠的佛教史的重要方法。在早期佛教史上，汉明求法、楚王英奉佛、张衡之赋、襄楷上书等等，在胡适看来就是这样一些“记里石柱”。1948年8月7日，他给周一良写信，其中就指出，西元第一世纪楚王英奉佛，第二世纪中叶桓帝祠浮屠老子及166年襄楷上书、第二世纪末年长江中下游的笮融弘佛及交州牟子的护教著作，“这三期的五事，我们应当认作记里的石柱，可以用来评判别的史料，而不可用别的史料来怀疑这五根石柱”，他觉得，如果按照这五根“记里柱子”，时间上自下而上推，空间上则自南往北推，“然后可以推知佛教初来的史迹大概”⁵¹。

如果《理惑论》可以作为一个标尺，胡适觉得，就可以根据这一文献，推定（A）佛教到交州很早，也许在《理惑论》之前四五百年？（B）佛教到长江流域也相当早，总远在东汉建国之前，故楚王英那么早就接受了佛教，（C）佛教经典（节要的）翻译之早和传播之广，也许都远在我们意料之外，（D）佛教的传播，大概是从民间先传开去，然后贵族如楚王英、汉桓帝、学者如襄楷、牟子受其影响⁵²。不过，问题是，当时支持这一猜想的一个依据，恰恰是《牟子理惑论》成立的时间。如果《理惑论》成书时间是在东汉末年，撰写于海滨的交广，那么，它确实可能是佛教最早由海上传来的一个坚强证据。可是，如果《理惑论》的撰写时间被确定在东晋甚至更晚，那么，这一猜想很可能就只是“猜想”，而缺乏证据不能成为“标尺”了。

胡适提出的这一方法，确实是充满“现代性”意味的历史方法，但又的确是早期佛教史与道教史应有的方法。目前对于佛教文献，除了依赖早期佛教目录如《出三藏记集》等的著录，翻译的语言风格与词汇使用之外，只能依赖这种“记里柱子”作为判断成书或译出年代的座标。而早期道教文献，由于道教目录远不如佛教目录清晰准确，道教文献语言常常有意仿古与作旧，很难判断时代，更只有依赖文献之间的互相引证与彼此抄袭，来判断成书时代的先后，因此更要有明确可靠的“记里柱子”。

第三个是“教外史料”。

佛教史包括各个教派的历史，由于大多是教内信仰者自己书写，所以不免既有撰写家谱那样的夸张，也有如张大师门那样的编造，所以历史学家要弄清真实的历史，常常要借助教外文献，特别是碑刻、文集、史书等等。尽管胡适批评陈垣的时候，觉得陈垣“过信此等教外史家”，但在实际的佛教史尤其是禅宗史研究中，其实，他与陈垣一样强调“在教史以外求证”。这是一个现代历史学的原则，即一切历史叙述都应当得到客观证据的支持，否则就值得怀疑。胡适经常说的“在不疑处有疑”、“拿证据来”等等名言，在这里同样有效。

胡适从1920年代开始涉足禅宗史的时候，就表示过对传统叙述的怀疑，对日本学者过于相信禅宗自己的说法，表示很不理解⁵³，而在后来的研究中，他更提出禅宗谱系往往“攀龙附凤”的说法。日本学者柳田圣山编《胡适禅学案》就记载，胡适曾致信柳田圣山说到，“从大历到元和（766-820），这五六十年是‘南宗’成为禅门正统，而各地和尚纷纷的作第二度‘攀龙附凤’大运动的时期”⁵⁴。因此，不断从石刻碑文、文人文集、史书笔记中发现

⁵¹ 胡适《致周一良》（1948年8月7日），耿云志等编《胡适书信集》（中）据《胡适遗稿及秘藏书信》第十九册校订，1150页。

⁵² 《胡适书信集》（中），1151页。

⁵³ 1931年1月2日的胡适日记中记载，他回金九经信，说读了铃木大拙的楞伽研究，对铃木“过信禅宗的旧史”很有看法。又，参见柳田圣山编《胡适禅学案》（台北：正中书局，1975）10-11页。一直到他晚年的1961年1月6日，还撰写了《金石录里的禅宗传法史料》。

⁵⁴ 《胡适禅学案》，630页。1959年12月胡适致严耕望的信中也谈到“十宗之说，实无根据，南北宗之分，不过是神会斗争的口号，安史乱后，神会成功了，人人皆争先‘攀龙附凤’，已无南北之分了，其实南宗史料大都是假造的……”。见胡颂平《胡适之先生年谱长编初稿》（台北：联经出版事业公司，1984），页3105-3106。

禅宗历史，把佛教史放在当时复杂的政治史背景之中讨论，更是中国佛教史研究界擅长的方法，这不仅是由于中国学者对汉文史料的熟悉，更因为二十世纪以来的中国学界特别是历史学界普遍接受现代性学术方法的结果。这一方法特征的形成，也许正是受到胡适、陈寅恪、陈垣等人的影响。从现在留存胡适的大量笔记文稿中我们看到，胡适从 1928 年开始从整理白居易《传法堂碑》开始，一直相当注意这些所谓“教外史料”，他曾详细地做过《全唐文》中隋唐时期各种佛教道教碑铭的目录，不仅一一记下有关隋唐佛教人物的 216 份碑铭塔铭，记录了碑主、卷数、作者，而且标注出这些人物的卒年，以便对佛教史一一排比⁵⁵。我也注意到，越到晚年，胡适越重视唐代禅宗石刻文献的重要性，在他最后的岁月即 1960-1961 年中，他不仅依然特别关注各种金石文献中的唐代禅宗碑文，在他留下的读书笔记中有裴休的《唐故圭峰定慧禅师传法碑》、白居易的《唐东都奉国寺禅德大师照公塔铭》、李朝正的《重建禅门第一祖菩提达摩大师碑阴文》、李华的《左溪大师碑》、《鹤林寺径山大师碑》以及《嵩山（会善寺）故大德净藏禅师身塔铭》等等⁵⁶，而且他还特别提醒学者，要对这些载于《全唐文》的碑文、诏敕要有警惕⁵⁷，要注意直接查阅真正目验过碑石原文的文献如《金石录》、《金石萃编》等等⁵⁸。

日本学者樱部建在讨论日本佛教学者南条文雄时曾说，佛学研究的现代方法与传统方法之差别在于，第一，在资料上在过去的汉译佛典之上加上了梵文、巴利文、藏文佛典，第二，在方法上改变了过去围绕“宗义”、各护宗派的信仰主义而采取自由的批评态度与客观的历史学、文献学、教理学研究方法，第三，在意图上则从过去内在的宗教的求信仰变成学术的客观的求真实⁵⁹。其实，陈垣的“信供不如信证”与“在教史以外求证”，以及胡适对禅宗灯录的怀疑，及系谱为“攀龙附凤”说，都开创了在教外史料中寻求真实教史的新风气，也形成了中国现代学术研究中，比起佛教教理研究来更偏重佛教史学研究的趋向⁶⁰。

2012 年 5 月完稿于普林斯顿

⁵⁵ 均见《胡适全集》第九卷。

⁵⁶ 胡颂平所编《胡适之先生年谱长编（初稿）》第十册。

⁵⁷ 见 1960 年 2 月 11 日撰写的《全唐文里的禅宗假史料》，《胡适全集》第九卷，页 441-444。

⁵⁸ 见 1961 年 1 月 6 日撰写的《金石录里的禅宗传法史料》，这一笔记讨论了宋代赵明诚所见的《能禅师碑》与《山谷寺璨大师碑铭》等等，《胡适全集》第九卷，页 539-541。

⁵⁹ 南条文雄《怀旧录》末附樱部建“解说”，平凡社，东洋文库本，东京，1979。

⁶⁰ 一直到 1948 年，陈寅恪撰《读梁译大乘起信论伪智恺序中之真史料》时还说，“今日中外学人考证佛典虽极精密，然其搜寻资料之范围，尚多不能轶出释教法藏以外，特为扩充其研究之领域，使世之批评佛典者，所持证据，不限于贝多真实语及其流派文籍之中，斯则不佞草此短篇之微意也。”《金明馆丛稿二编》147-148 页。收入《陈寅恪文集》，三联书店，2001。